

Bourdieu, Giddens, Habermas: reflexiones sobre el discurso y la producción de sentido en la teoría social.

Por Mariano Fernández (CONICET/UNLP-IUNA)¹

Publicado en Cuaderno de Hideas. Revista del Centro de Estudios en Comunicación, política y sociedad. Facultad de Periodismo.
Año 3. Vol 3 UNLP. 2009. ISSN 1851-8206

Email: **los.orfebres@hotmail.com**

Resumen: En este trabajo pretendemos analizar las hipótesis centrales que tres autores de la teoría social contemporánea (Bourdieu, Giddens y Habermas), elaboran para explicar la producción de sentido de las prácticas sociales, por tanto, aquellas zonas de las respectivas teorías (Teoría de los campos sociales, Teoría de la estructuración, Teoría de la acción comunicativa) que atienden al funcionamiento de la dimensión significativa de la vida social. En los tres casos, esto implica volver sobre las maneras en que cada autor procesa los aportes de la lingüística y de las filosofías del lenguaje del siglo XX. Como veremos, esto otorga cierta centralidad a los problemas vinculados a los comportamientos discursivos en la vida social. Por detrás de este objetivo, debemos declarar un propósito menos inmediato: contribuir al diálogo entre la teoría social y las ciencias de la comunicación en tanto la historia del desarrollo de una y otra ha terminado por crear zonas de reflexión y lecturas compartidas y, si se nos permite, *competidas*. Una de ellas tiene que ver (precisamente) con los aportes de la lingüística y la semiótica, para intentar comprender el funcionamiento de la dimensión simbólica de los procesos sociales.

Palabras clave: comunicación- discurso – dimensión simbólica – teoría social

Abstract: This article aims at analyze those zones in Bourdieu's, Giddens's and Habermas's theories, where the authors attempt to explain the sense production of social practices. This compels us to pay attention on the way each author reflects on the place of discourse on society. Furthermore, we seek to contribute to the dialogue between Social Theory and Communication Sciences, whereas both disciplines, historically, have tended to share (and actually share) objects and problems, in particular those related to the symbolic dimension of social life.

Keywords: Communication- discourse – symbolic dimension – social theory

¹ Licenciado en Comunicación Social. Docente de las cátedras de Comunicación y Cultura de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social (UNLP), y de Medios y Políticas de la Comunicación, en el Instituto Universitario Nacional de Arte. Becario Doctoral del CONICET (con sede en el Centro de Investigaciones Sociohistóricas, Facultad de Humanidades, UNLP), y alumno de la Maestría y Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP).

Bourdieu, Giddens, Habermas: reflexiones sobre el discurso y la producción de sentido en la teoría social.

“Mi inserción del giro “sobre una persona” es una suerte de dádiva para el Cancerbero”

C.S. Peirce: Carta a Lady Welby, 23/12/1908 (1)

Presentación

Habrà que aceptar, de movida, la previsión que se impone Jaques Derrida en su artículo “*Génesis y estructura y la fenomenología*” (1969): el peligro inminente de un análisis que se escriba desde una “*presunción de conflicto*” –entre lo que él se dispone a decir y lo que otros han dicho- consiste en “introducir previamente aquello que se pretende encontrar”. Esto vale, incluso, si se acepta el carácter postrero de toda escritura: usualmente, se escribe *después* de haber intentado encontrar lo que se buscaba, y la sorpresa del hallazgo, o su imposibilidad, no son sino una escenificación: en todo caso, la sorpresa podrá ser –o no- un efecto de lectura. El que escribe está condenado a representar los caminos de su búsqueda. O a encontrarlos mientras escribe, tal vez, aunque eso no altere el efecto final: toda escritura es una puesta en escena.

En este trabajo pretendemos analizar las hipótesis centrales que tres autores de la teoría social contemporánea (Bourdieu, Giddens y Habermas), elaboran para explicar la producción de sentido de las prácticas sociales, por tanto, aquellas zonas de las respectivas teorías (Teoría de los campos sociales, Teoría de la estructuración, Teoría de la acción comunicativa) que atienden al funcionamiento de la dimensión significativa (*a la discursividad*) de la vida social. En los tres casos –y este hecho funda para nosotros la posibilidad de comparación- la reflexión sobre el sentido (insoluble en estos autores de la problemática del discurso y de la comunicación) toma forma en el intento por desprenderse de la dicotomía entre *objetivismo* y *subjetivismo*.

Sin embargo, hay otra consideración sobre la cual hemos pensado este trabajo: ¿qué consecuencias se desprenden de este punto específico que analizaremos en cada teoría cuando la situación de intercambio discursivo está mediatizada y por tanto sometida a una situación de descontextualización entre la producción y la recepción? Es en relación a este interrogante que pretendemos sean juzgadas nuestras observaciones. No más allá. En este sentido, nuestra pretensión es puntual y limitada.

Por otro lado, formados en las ciencias de la comunicación este problema no nos es ajeno. Al menos por dos razones, la segunda de las cuáles ha sido determinante en este trabajo. En primer lugar, no se puede hacer investigación en comunicación sin hipótesis relativas al funcionamiento de la sociedad, y tradicionalmente esas hipótesis se han producido en el seno de la teoría social. En segundo lugar, la historia del desarrollo de una y otra ha terminado por crear zonas de reflexión y lecturas compartidas y, si se nos permite, *competidas*. Una de ellas tiene que ver con el procesamiento de los aportes, precisamente, de la lingüística y la semiótica, para comprender (o intentar comprender) el funcionamiento de la dimensión simbólica de los procesos sociales. Esto es muy explícito en Giddens y en Habermas, y también en Bourdieu, aunque sin tanto énfasis.

En este punto, nuestro análisis está directamente relacionado con la lectura de la obra de Eliseo Verón, y particularmente con nuestro interés por su *Teoría de los discursos sociales* (2). Esta teoría reposa, para noso-

tros, en un triple diálogo: con la lingüística, con la semiótica y con la teoría social. Daremos cuenta de algunas premisas que nos han servido de claves de lectura.

Verón afirma que la teoría de los discursos sociales es un “conjunto de hipótesis sobre los modos de funcionamiento de la semiosis social”, entendida como la *dimensión significativa de los fenómenos sociales*. En este sentido, los fenómenos sociales son *procesos de producción de sentido*. Esta teoría reposa en una doble hipótesis (2004a: 125): “Toda producción de sentido es necesariamente social: no se puede describir ni explicar (...) un proceso significativo sin explicar sus condiciones sociales productivas”; 2) “Todo fenómeno social es, en una de sus dimensiones constitutivas, un proceso de producción de sentido, cualquiera que fuere el nivel de análisis (más o menos micro o macro sociológico)”. Esto implica, a su vez, un doble rechazo: al reduccionismo semiótico y a los análisis que ven en las “representaciones” o “ideas” reflejos de una realidad exterior que los determinaría: ningún fenómeno puede concebirse por fuera de la semiosis.

Destacaremos dos postulados más. Fundamentada en la semiótica de Charles Peirce, la teoría de los discursos sociales concibe al discurso como un problema translingüístico: es un modo de abordaje de los fenómenos sociales, sean éstos predominantemente icónicos, indiciales o simbólicos. Ningún fenómeno social *es sólo simbólico*, ni siquiera la lengua. En tanto *teoría no lineal de la producción de sentido*, la teoría de los discursos sociales afirma que existe un desfase constitutivo entre la producción y el reconocimiento de un discurso. Su perspectiva es la del intercambio discursivo concebido como sistema de relaciones: en esta escala, el sentido está afectado de indeterminación, la circulación no puede ser causal. Por lo tanto, exige abandonar la perspectiva del locutor o del actor, destinada a explicar los procesos significantes sólo desde la producción, a considerar al hablante como fuente del sentido, a preguntarse por “la conciencia” o la “inconciencia” de las acciones. Desde el punto de vista en que nos ubicamos, la conciencia —o la inconciencia— son propiedades predicables del actor individual que no pueden trasladarse a los procesos de intercambio (2004b:65)

En esta escueta presentación se entrevén ya los vínculos particulares que ligan a la teoría de los discursos sociales con cada uno de los saberes implicados en aquel triple diálogo. No vamos a abundar en este punto. Baste con señalar que, en relación a la lingüística, el vínculo es de distanciamiento teórico y metodológico: Verón ha subrayado la “vocación translingüística” de la teoría de los discursos sociales (2004:123). Con la semiótica, el vínculo se establece a partir de la relectura que hace Verón de la obra Peirce: nos contentaremos con señalar uno de los gestos lúcidos de esa retoma, gesto que no encontramos en otros autores que también han vuelto sobre el legado de Peirce (como Eco (1986) y Magariños (1996)): nos referimos a la idea (que se ha convertido en una hipótesis de trabajo) de que “el pensamiento de Peirce es un pensamiento analítico disfrazado de taxonomía”, y que por tanto cada clase de signos lo que define es un *modo de funcionamiento de un sistema significativo*.

Por fin, hay dos vías de conexión —por lo menos— entre la teoría de Verón y la teoría social. En primer lugar, el señalado rechazo de la teoría de la acción social y su modelo del sujeto intencional (que en la lingüística funcionalista se expresó en el privilegio al hablante como fuente del sentido). En segundo lugar, la preocupación por los modos de funcionamiento de la semiosis social y aquella doble hipótesis sobre la producción de sentido y los procesos sociales. En términos generales, el campo problemático indicado por estos dos posi-

cionamientos coincide con el abierto por la teoría social contemporánea (en este trabajo encarnada en Bourdieu, Giddens y Habermas) en su *pretensión de fundarse sobre el rechazo simultáneo del objetivismo y el subjetivismo*. Como veremos, este rechazo, en los tres autores, va acompañado de un rechazo por las filosofías de la conciencia (principalmente, la fenomenología) y por la importancia otorgada a los fenómenos “simbólicos”, concebidos no como reflejos o residuos de la estructura material de las sociedades sino como dimensión constitutiva del funcionamiento social.

Como es evidente, pues, asumimos la perspectiva de la teoría de los discursos sociales, pero no la sometemos a discusión. Sus hipótesis serán nuestros supuestos de lectura. El grado cero de nuestro estudio es un acuerdo con dichas hipótesis, lo que en modo alguno implica una “superioridad” en esta perspectiva, y, mucho menos, el único modo de apropiación de sus herramientas de análisis. Digamos: de la teoría de los discursos sociales no se deriva, por simple transición, el tipo de análisis que se propone en este trabajo. Por lo demás, hemos procurado que cada una de las afirmaciones sobre los autores que revisaremos se sostenga en la lectura de su obra y no en el mero contraste con nuestra posición, para achicar los márgenes de arbitrariedad evaluativa, aunque no podamos presumir de haberlo logrado.

1) Bourdieu: el habitus como sentido anticipado

Pierre Bourdieu ha intentado dotar a sus reflexiones teóricas de un alto poder predictivo, al menos, en el sentido en que la sociología puede reclamar capacidad de predicción: dado un comportamiento, o una serie de comportamientos, explicar por qué no pudieron haber sido otros, y por tanto, por qué seguirán siendo los mismos, en tanto no varíen los factores sociales que los hicieron posibles. En la cuestión que nos interesa –la producción de sentido en prácticas de intercambio discursivo- esto se expresa en un esquema (derivado de su Teoría de los Campos Sociales) que privilegia el poder de condiciones sociales instituidas para explicar la producción y la interpretación de discursos (una misa, una clase en la universidad, un cuadro, un libro, un chiste, un programa de TV, una arenga política, la orden de un superior). Intentaremos mostrar cómo ese modelo conduce a cierto *apriorismo* rígido en la comprensión del sentido producido en esas prácticas, apriorismo que se deriva, creemos, del *rol ambivalente* de la noción de *habitus* en las posibles explicaciones para las que se ofrece: a veces como hipótesis, a veces como tesis. Para fundamentar esto, primero daremos cuenta de la epistemología que sostiene la concepción de Bourdieu (con la que coincidimos), luego describiremos el diagnóstico –articulado con aquella- sobre el funcionamiento de las *formas simbólicas* (ya que en ese nivel se sitúa nuestro problema), y, finalmente, explicaremos nuestra posición.

1.1) El principio de la “no conciencia” y la eficacia de las formas simbólicas

Hay en Bourdieu un principio epistemológico que fundamenta su concepción sobre la producción de sentido en las prácticas sociales. Es el “principio de la no-conciencia” (1988:29-33) (3), que exige separar “a la experiencia inmediata de su privilegio gnoseológico”. Frente al “humanismo ingenuo que existe en todo hombre”, Bourdieu postula que “el sentido de las acciones más personales y más ‘transparentes’ no pertenecen al sujeto que las ejecuta sino al sistema total de relaciones en las cuales, y por las cuales, se realizan”.

Bourdieu no abandonará, a lo largo de su obra, este principio (expuesto en *El oficio de sociólogo*, 1968). Lo que sí modificará es el *peso relativo* asignado a los dos *puntos de vista* que –típica oposición de la teoría clásica– están en tensión: el de la estructura (o *morfología o topología*)(4) y el del agente. En 1968, Bourdieu creía que era la lógica objetiva de la organización lo que permitía explicar las actitudes, opiniones y aspiraciones de los actores (5). También advertía sobre el grave error de reducir “las relaciones sociales a la representación que de ellas se hacen los sujetos” y a la consecuente esperanza de creer, “en nombre de un artificialismo práctico, que se pueden transformar las relaciones objetivas transformando esa representación de los sujetos”.

Esta postura cambia en *El sentido práctico*, publicado en 1980 (6). Allí, Bourdieu (2007:218) introduce la noción de *realidad intrínsecamente doble*. ¿Para quién es *intrínsecamente doble* la realidad? No, para los actores, a quienes la experiencia no se les presenta ni como topología ni como representación; sí, para la ciencia social que “debe tomar en cuenta las dos especies de propiedades que están objetivamente ligadas a ella [a la realidad]”: las propiedades materiales que, empezando por el cuerpo, se dejan enumerar y medir como cualquier otra cosa del mundo físico, y por otro, las “propiedades simbólicas que no son más que las propiedades materiales cuando son percibidas y apreciadas en sus relaciones mutuas, es decir, como propiedades distintivas”.

Lo que cambia es, por una parte, el “objeto de la ciencia social”: una realidad que contiene todas las luchas, tanto individuales como colectivas, por imponer, precisamente, “la definición legítima de la realidad y cuya eficacia estrictamente simbólica puede contribuir a la conservación o a la subversión del orden establecido” (2007:227). El otro cambio consiste en el reconocimiento de esta “autonomía” atribuida a la dimensión simbólica, al punto que Bourdieu puede afirmar: “Las formas simbólicas tienen una lógica y una eficacia propias que les confieren autonomía relativa con respecto a las condiciones objetivas aprehendidas en las distribuciones” (2007: 224) (7).

La dimensión simbólica será un nivel de análisis predilecto para entender las disputas políticas. Disputar el sentido, entonces: dar la batalla simbólica –en tanto contienda por el reconocimiento de las representaciones de lo social– inscripta en toda lucha política. Según Bourdieu (1990:290): “El conocimiento del mundo social y, más precisamente, de las categorías que lo posibilitan es lo que está verdaderamente en juego en la lucha política, una lucha inseparablemente teórica y práctica por el poder de conservar o de transformar el mundo social conservando o transformando las categorías de percepción de ese mundo.”

Funcionando investido en diversas “formas” (que es posible distinguir, por vía del análisis, como capital, como poder, como violencia) *lo simbólico* es, en Bourdieu, una dimensión constitutiva del funcionamiento social. Deberíamos decir: *es un modo de funcionamiento* de lo social (8). Desde este punto de vista, *lo simbólico* está enlazado a otro concepto fundamental de la Teoría de los Campos Sociales: *la illusio* o *creencia colectiva en el juego* “que saca a los agentes de la indiferencia”, y que, por tanto, en el origen de todo proceso de consagración (Bourdieu, 2002: 337-340).

Lo simbólico, que para el analista constituye una *dimensión*, es, en el mundo social, un efecto de *creencia*, y toda creencia es, necesariamente, una relación comunitaria. Implica, siempre, el conocimiento y reconocimiento de un capital (de la especie que sea, según el campo de que se trate)(9), ya sea el honor profesional, el

carisma, la eficacia argumental, el coraje, o la belleza) y esto supone, a su vez, la atribución de un valor a algo o a alguien, de tal modo que ese valor aparece como siendo *intrínseco*: por eso mismo, lo simbólico funda su eficacia en el desconocimiento de los procesos de consagración en los que se constituye como tal (10). Postular, entonces, la *autonomía relativa* de las *formas simbólicas* es señalar un potencial desfasaje entre las “condiciones objetivas” (edad, posición en la estructura de producción, sexo, precio, etc.) y “comportamientos grupales o individuales” (percepciones, apreciaciones, representaciones). Lo que supone, por fin, un rechazo de determinismos, objetivismos y subjetivismos (Bourdieu, 2007:223-226 y 1990:281-286).

1.2) Habitus y condicionamientos sociales de los intercambios discursivos

Ahora bien, si nos hemos detenido por un momento a definir la dimensión simbólica en Bourdieu ha sido para enmarcar la cuestión que nos interesa: las prácticas sociales de intercambio discursivo, la producción y recepción de discursos, instancias de entre las cuáles Bourdieu ha privilegiado aquellas que están (en término de Habermas) “ligadas institucionalmente”, sometidas a condiciones de autoridad (es decir, consagradas) de quien habla, y en las que, por tanto, las condiciones de reconocimiento de esos discursos están reguladas institucionalmente (11). Intentaremos mostrar cómo el esquema analítico de Bourdieu encuentra dificultades para explicar intercambios a niveles que no son interpersonales, en que el intercambio está descontextualizado: es decir, el caso típico de una comunicación mediatizada.

En términos generales, la Teoría de los Campos Sociales de Bourdieu reposa en la correspondencia entre las *posiciones* (del campo específico en el espacio social, del grupo en el campo, del agente en el grupo), las *disposiciones* (cuyo fundamento es el *habitus*) y las *tomas de posición* (Bourdieu, 1990, 1992, 2007). La centralidad del concepto de *habitus* reside en que funciona como dispositivo de mediación entre las tomas de posición (destinadas a funcionar como *indicadores* del *habitus*) y la posición en la estructura social. Recordemos que el *habitus* es parte de la coartada teórica de Bourdieu (una auténtica toma de posición) para superar la querrela entre subjetivismo y objetivismo (Bourdieu, 2007: 47-48/87-92).

El sociólogo francés parte de la premisa según la cual la “imposición simbólica” —es decir, no sólo el propósito de imponer (12), sino también la *eficacia* como posibilidad de que determinado discurso sea aceptado y tenga consecuencias performativas - “sólo puede funcionar en tanto en cuanto se reúnan condiciones sociales *absolutamente* exteriores a la lógica propiamente lingüística del discurso” (1999:46). Hay que atender, entonces, a la configuración del campo social específico y a los *habitus* constituidos (de grupo, de clase) de quienes participan en un intercambio. Hay una tensión permanente entre los usos “oficiales”, “formales” (sancionados por el mercado) y las posibilidades del decir condicionadas por el *habitus* (1999:56).

Por eso (2007:101): “La homogeneidad objetiva de los *habitus* de grupo o de clase que resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia es lo que hace que las prácticas y las obras sean inmediatamente inteligibles y previsibles, percibidas pues como evidentes: el *habitus* permite ahorrarse la intención, no sólo en la producción, también en el desciframiento de las prácticas y obras. Automáticas e impersonales, significantes sin intención de significar, las prácticas ordinarias se prestan a una comprensión no menos automática e impersonal”.

No podemos sino coincidir en que el sentido de las prácticas sociales no puede ceñirse a la intención de los agentes. Pero no estamos de acuerdo en que el *habitus* opere como ahorro de intención: esto implica introducir la perspectiva del observador, para quien es legítimo concebir que haya “un principio no elegido de todas las elecciones” (2007:101). Para el actor, en cambio, la intención (como elección, opción, cálculo) (13) no desaparece: es el motor mismo (una ilusión necesaria) de su comportamiento.

Por otro lado, quisiéramos señalar el supuesto de este razonamiento: si puede (al menos, pretende) ofrecer un alto nivel de predicción bajo condiciones sociales homogéneas, conduce, en cambio, a lo que llamaremos una *estática de lo social* (14) cuando esas condiciones son heterogéneas (15). Bourdieu trabaja sobre la hipótesis de que la correlación: *posición en la estructura social-habitus-comportamientos*, no está sometida a desfases. En rigor, *el habitus* mismo es la prueba de la *necesidad* de ese acople. En este sentido (Bourdieu, 1999:57): “Lo que se expresa a través del habitus lingüístico es todo el habitus de clase al que él pertenece, es decir, de hecho, la posición que ocupa, sincrónica y diacrónicamente, en la estructura social”.

En otras palabras: si las condiciones sociales son homogéneas, el *habitus* es, ya, la explicación de los comportamientos. Pero si esas condiciones son heterogéneas, o sea, si el sistema de relaciones que es necesario establecer entre las posiciones, disposiciones y tomas de posición está sometido a desacoples, entonces el *habitus* pierde su potencial explicativo: *se convierte en un factor cuya constitución o incidencia hay que probar*. Esto nos lleva a preguntarnos si el *habitus* es una hipótesis, es decir una proposición conjetural, o es, ya, la explicación, la causa y el efecto, el origen y el fin de las prácticas a cuyo estudio se aplica (16).

A Bourdieu no se le escaparon estas cuestiones. Él mismo ha reflexionado sobre “los desfases, discordancias y fallos” que se producen, como parte de la historia del *habitus*, entre las posiciones y las tomas de posición (17). Pero si esto es válido para la historia del habitus de un mismo grupo o agente, más debería serlo para el intercambio entre agentes dotados de *habitus* constituidos en condiciones sociales distintas (desiguales o no). *El “desfase” no puede ser, desde este punto de vista, una falla, sino el modo mismo en que se dan los intercambios*. De otro modo, la eficacia simbólica que Bourdieu atribuye a la *autoridad* (efecto de una consagración) (18), como poder de imponer categorías de percepción, es aceptable como *probabilidad* sobre todo cuando la recepción está sometida a restricciones institucionales (bajo el modo, por ejemplo, de sanciones). Pero aún en ese caso, sólo un estudio del intercambio, es decir, de la producción y del reconocimiento del discurso del agente autorizado, puede probar la eficacia de la imposición simbólica.

Es por eso que las “leyes sociales de aceptabilidad” de los discursos, según las cuáles “las esperadas condiciones de recepción forman parte de las condiciones de producción”, y “todas las expresiones verbales (...) llevan la marca de sus condiciones de recepción” es decir, que anticipan las sanciones del mercado (1999:50-51) sólo pueden reclamar efectividad en un nivel de funcionamiento interaccional, cara a cara. Allí dónde las condiciones de recepción, de escucha, de aceptación están sometidas a regulaciones extradiscursivas que pueden controlar los emisores. Tipo de situación en la que, por lo demás, hasta es posible pensar que el control modela la disposición de los habitus de quienes son objeto de la imposición. Pero a medida que el intercambio cambia de escala –y, por tanto, la situación se torna heterogénea- la distancia entre producción y reconocimiento anula ese efecto anticipado que postula Bourdieu.

2) Giddens: significado, código y estructura de significación.

Giddens no escapa al *principio* de Derrida: él también se ha deslizado, “en la forma, en la lógica y en los postulados”, hacia las dos perspectivas que ordenan su horizonte de rechazos, el objetivismo y el subjetivismo. Y si bien Derrida afirma que este deslizamiento es una “necesidad irreductible”, en Giddens se trata, a su vez –y sobre todo– de una decisión programática. Si se lo ha cuestionado por ecléctico (19) habrá que asumir que ese eclecticismo es metódico, regular, sistemático. Es su opción teórica (20): repensar la teoría social a partir de una redefinición del arsenal conceptual heredado. Por eso no deja de utilizar nociones como “estructura”, “conciencia”, “inconciencia”, “epojé”, “sistema”, “principios estructurales”, “dimensión sintagmática”, “orden virtual”, “acto intencional”, “acción social”.

El caso paradigmático del modo en que la herencia del “consenso ortodoxo” aparece en Giddens es la redefinición a que pretende someter al concepto de “estructura”. Giddens sostiene que las concepciones tradicionales están “en íntima relación con el dualismo de sujeto y de objeto social”. “Estructura”, para algunos analistas, es la formalización (“diseño”, dice Giddens) de las relaciones sociales, en tanto estas operan como “una restricción (...) a la libre iniciativa de un sujeto independientemente constituido”. Por otro lado, la “estructura”, según la han definido los estructuralistas y posestructuralistas, dice Giddens, es una noción “más interesante”: “se la concibe como una intersección de presencia y ausencia”.

¿Cuál es la solución de Giddens? El autor sostiene que esas dos definiciones “denotan aspectos importantes de la articulación de las relaciones sociales”, aspectos que su *teoría de la estructuración* distingue con los conceptos de “estructura” y “sistema”. Giddens recupera las dos propiedades asignadas a la estructura por dos tradiciones diferentes, las dos tienen momentos de verdad: la estructura es una “ausencia” que se actualiza en las prácticas recursivas de los actores; y es, al mismo tiempo, constrictiva (pone límites a esas prácticas) y habilitante (no las determina, no las fija de antemano).

Finalmente, Giddens cree haber encontrado una definición que asume la relación entre los condicionamientos estructurales y la actividad de los agentes en la noción de “*dualidad de estructura*”: “las reglas y los recursos que se aplican a la producción y reproducción de una acción social, son, al mismo tiempo, los medios para la reproducción sistémica” (1995:53-55) (21). En rigor, la noción de “dualidad de estructura” es una de las tesis centrales de la teoría de la estructuración. Esta noción desarma, para Giddens, el dualismo sujeto-objeto y, más importante aún, articula las dimensiones de la vida social.

Ahora bien, lo que nos interesa es analizar la concepción de Anthony Giddens sobre la “significación” de las prácticas sociales. Precisamente, la “significación” es uno de los componentes de la estructura, la cual, a su vez, es una dimensión de la “dualidad de la estructura” (1995:65), como lo dijimos, la dimensión más inasible, más abstracta de las relaciones sociales: la “estructura es un orden virtual”, dice Giddens, “sólo existe en las actualizaciones de esas prácticas y como huellas mnémicas que orientan la conducta de los agentes humanos entendidos” (1995:54). Con esto el autor pretende ahuyentar el fantasma de Durkheim: si la estructura existe como “huellas mnémicas” entonces no es externa al agente (no es, propiamente hablando, un *hecho social*, no se le impone de manera coactiva) (22).

Dado que la “estructura”, en el mejor de los casos, siempre es un instrumento heurístico (en el peor, ocurre aquello que Bourdieu imputaba al objetivismo: *se pasa del modelo de la realidad a la realidad del modelo*), esta aclaración sólo vale porque abre paso a lo que sí sería empíricamente registrable: prácticas sociales institucionalizadas, que presentan una recursividad y una duración de tiempo y espacio, es decir, de las que es posible decir que poseen “propiedades estructurales”. Y si existen prácticas de las que se pueden predicar “propiedades estructurales” es porque en su producción y reproducción (23) han hecho intervenir a reglas y recursos de la vida social. Se entiende que si Giddens conserva el término “estructura” es para dar cuenta de “los aspectos más duraderos de los sistemas sociales” (1995:60). Desde este punto de vista, la significación, o los sistemas significantes, son, también, en la mirada de Giddens, “estructuras”. Él mismo hablará de “estructuras de significación” (1995:66).

No hay modo, pues, de entender la teoría de la significación de Giddens sin desarmar el concepto de estructura. Y antes de proceder, conviene adelantar dos conclusiones: 1) dado que Giddens ofrece una concepción en sostenida por la idea de un “código” de la significación –esto, como veremos, es asumido explícitamente por el autor- su argumento termina, casi de manera ineluctable, emparentado con una tradición de pensamiento que él se propone criticar. En efecto, habiéndose distanciado del funcionalismo (24) termina por adoptar una concepción de los sistemas significantes que ha sido elaborada, precisamente, por uno de los funcionalismos, el lingüístico, 2) así como Bourdieu, también Giddens propone una concepción de la significación que, en uno de sus niveles, es apriorística, al subordinar la existencia de “códigos de significación” a la “dominación”.

2.1) Estructura y código de significación

La “dualidad de la estructura” se organiza, según Giddens, en dimensiones. A su vez, las dimensiones se disponen según el par –préstamo de lo que Giddens llama “posestructuralistas” (Giddens, 1990) - presencia/ausencia (superficie/profundidad; visible/invisible). Reproduzco el cuadro en el que Giddens esquematiza estas dimensiones (1995: 65, ver también referencias al respecto en Giddens, 1990: 271).

<i>Dualidad De la estructura</i>	<u>1 Estructura</u>	significación	dominación	legitimación
	<u>2 (Modalidad)</u>	esquemas de comprensión	facilidad	norma
	<u>3 Interacción</u>	comunicación	poder	sanción

En el esquema de Giddens existen tres dimensiones: la estructura, la modalidad, y la interacción. Estas dimensiones se ordenan en *niveles verticales*. Aquí nos interesa entender cómo se articulan las dimensiones que explican la producción de sentido. Así, la significación se ubica en el nivel de la estructura; los esquemas de comprensión, en las modalidades; y la comunicación en la interacción (comunicación puede reemplazarse por *conversación*, dado que, según Giddens, ni la escritura ni el habla tienen prioridad en la teoría de la estructuración: “*la conversación informal es el principal vehículo de significación, porque actúa en contextos*

conductuales y contextuales saturados” (25). Como puede verse, hay un nivel que podríamos llamar “empírico” (allí donde los comportamientos son registrables) y un nivel que “ordena” el complejo de interacciones. Queda por definir el status de las “modalidades de estructuración”. Son, estrictamente hablando, un nivel analítico intermedio: “*refiere a los rasgos estructurales las aptitudes de entendimiento de los agentes*”. En filigrana puede apreciarse una deuda (no admitida) de Giddens con Alfred Schütz, deuda que se hace más patente si nos acercamos a la definición de los “esquemas de comprensión”: “son los modos de prefiguración integrados en los *reservorios de saber* de los actores, que se aplican reflexivamente para el mantenimiento de una comunicación” (1995:65, cursivas nuestras). En efecto, lo que está en juego son las precondiciones que deben darse para que la comunicación/conversación/entendimiento sea posible. La expresión “reservorios de saber” corresponde a Schütz. Giddens, en un pasaje de su libro, dice preferir el término “*saber mutuo*” (aunque luego siga usando el préstamo del austriaco), del que dice que “forma parte de encuentros” y “no es directamente asequible a la conciencia de los actores” (1995:42) (26). Forma parte de lo que Giddens denomina “conciencia práctica” (que tiene claras analogías al *habitus* de Bourdieu), es decir, un saber que no es puesto en discurso, sin que pueda dudarse que se trata de un saber (27). Como sea, creemos que la expresión “reservorios de saber” es factible de emparentar con la de “código”.

Veamos si Giddens ejecuta esa conexión no sin apercibirnos de que el autor da muestras explícitas de entender el terreno que transita. Es decir, no tratamos de asignarle una posición que en él sería tácita y nosotros estaríamos infiriendo. Es el propio Giddens el que va y viene sobre la noción de “código” cuando intenta explicar cómo se produce la significación de las prácticas sociales.

2.2) El lugar del código

Entonces, el nivel de la interacción es muy importante para Giddens ya que indica su rechazo de las concepciones para las cuales la lengua es una entidad “autónoma”. No, dice Giddens: el lenguaje está situado en prácticas sociales y “la significación está saturada en las situaciones de acción práctica” (1990:279). Por tanto, no puede aceptarse la idea de que el significado esté “incorporado a los códigos o series de diferencias relacionados con la “*langue*” ” (1990:280). La significación solo es concebible en un ordenamiento espacio-temporal. El significado no es construido por el juego de los significantes, sino por la intersección de la producción de significantes con objetos y sucesos en el mundo, enfocada y organizada por el individuo que actúa (1990:271). De ahí, como vimos, la primacía de la conversación. *La conversación ordinaria es precisamente aquel “instrumento para vivir en el mundo” en el que engarzan la referencia y el significado.*

En principio, hay dos afirmaciones que se orientan en contra de la primera de las conclusiones que presentamos por adelantado: dijimos que en Giddens la estructura de significación es asimilable a la noción de código. Pero Giddens se dedica a rechazar la concepción saussureana de la lengua (ya que en ella la función referencial está anulada en tanto el valor de los signos depende de sus relaciones diferenciales en el sistema, y la lengua no es una nomenclatura, de modo que “el mundo real” ha sido evacuado) y, a partir de ese rechazo, a los herederos de Saussure. Rechazo, por tanto, de uno de los principios saussureanos: el sujeto no interviene en la producción de sentido (28). Para Giddens, por el contrario, la significación está organizada por el individuo que actúa. Entonces, la noción de código (que, por lo demás, Saussure no emplea aunque su emergen-

cia está directamente ligada a su teoría de la lengua (29)), según aparece en este pasaje, es igual a la noción de lengua. Sin embargo, *Giddens no abandona el uso del concepto*.

Por el contrario: la teoría de la estructuración se vale, para el estudio de la producción social de significados organizados en estructuras, de una “teoría de la codificación” (1995:66). Y no es casual: Giddens concibe al lenguaje al modo de los funcionalistas del círculo de Praga: *como un medio de comunicación*. Más acá o más allá, tiene una concepción instrumental del lenguaje (30). Giddens: “El lenguaje es un medio de comunicación pero la comunicación no es el “objetivo” de la conversación” (1990:281). Pero entonces, ¿cuál es el “objetivo” de la conversación? ¿Cómo entender “comunicación”? Sólo queda suponer que Giddens se refiere al “entendimiento”. Y entonces, habrá que darle la razón: no siempre la conversación tiene como horizonte una necesidad de “entendimiento racional” (31). Sin embargo, se trata de una solución deficiente: una vez que se ha definido al lenguaje como medio de comunicación, ¿cómo distinguirlo de las situaciones en las que se emplea? ¿O acaso en la conversación no hay uso del lenguaje? He aquí una incoherencia en la que no cayeron los lingüistas funcionalistas.

Recapitulemos: ¿qué queda, pues, del significado? Es la dimensión estructural de la interacción, situada en un orden espacio temporal de prácticas sociales, y de la relación entre esas prácticas y los códigos de significación. Y los códigos son las propiedades estructurales de los órdenes simbólicos (institucionales: por ejemplo, el lenguaje). Entonces, la “estructura” es el final de un recorrido que sólo puede empezar con “la libertad de acción” humana (Giddens, 1990:204). Es sólo por el obrar de los seres humanos que se crean prácticas de largo plazo (institucionalizadas), es decir, prácticas que tienen “propiedades estructurales”. La “estructura”, en ese caso, es una referencia final que guarda la forma de la noción de código: ella sería un *locus*, un reservorio de las reglas y recursos (hay que notar que Giddens nunca le pone nombre a la estructura, la define por comparación: “estructura *como* reglas y recursos”, cursiva nuestra) que el obrar humano crea, pero que, evidentemente, no puede, a posteriori, modificar por obra de su voluntad. ¿Pero qué es lo que no se puede modificar a voluntad? Precisamente, la creación y recreación de ese repertorio de reglas y recursos, en tanto no son opciones de libre albedrío. Por lo tanto, la innovación de Giddens reside en reformular, en primer lugar, *la génesis* de la estructura, y, luego, *su modo de existencia*. Las “propiedades” de esa estructura –no las propiedades estructurales, sino las que podemos predicar del concepto– no pueden variar radicalmente de las que han propuesto sus antecesores, si no a riesgo de tener que abandonar el concepto.

En el caso de Giddens, la “estructura” sigue siendo una hipótesis: la de la existencia de un conjunto de elementos –en su caso, *reglas y recursos*– que marcan los límites de las acciones humanas, en tanto les vienen dados, pero que no *determinan* esas acciones. ¿El sentido de la acción preexiste a la estructura? No: ambas, dirá Giddens, se producen y reproducen recursivamente. Pero entonces: ¿por qué recurrir a una teoría de la codificación, si esta implica que los “elementos” que lo componen están ya en una relación determinada –por regla, convención, norma o lo que fuere– es decir, traducido al problema que nos interesa, que hay un sentido presente en algún lugar? (32). Esta es la paradoja que Giddens no logra resolver, y que no puede hacer sin abandonar buena parte de su caja de herramientas teóricas.

Por lo demás, creemos que esta paradoja se consolida en la perspectiva de Giddens sobre la relación entre “dominación” y “códigos de significación”, cuya crítica hemos adelantado en nuestra segunda conclusión.

Dice el autor (1995:67): “Dominación no es lo mismo que estructuras de significación “sistemáticamente distorsionadas” porque dominación es la condición misma de existencia de códigos de significación”. Que hay relaciones de dominación que condicionan relaciones de comunicación (o conversaciones), no caben dudas: pero postular, de manera universal, la preexistencia de la “dominación” es considerar que ésta existe (y las prácticas recursivas que la reproducen) con independencia de los sistemas significantes que la organizan y que permiten ejercerla, padecerla y entenderla.

3) Habermas: el mundo de la vida y el sentido de las prácticas sociales

Desde el punto de vista según el cual interpelamos a Habermas (33) -el de la pregunta por la producción *social* de sentido- nos interesa indagar, puntualmente, en su adscripción y uso de las premisas de la pragmática formal y la teoría de los actos de habla. En efecto, antes que una teoría del lenguaje, en Habermas encontramos el uso instrumental de una teoría, o mejor dicho, de una tradición que va desde los “pragmatistas”(34) norteamericanos (James, Dewey, Peirce), pasa por la tradición de la filosofía del lenguaje (Frege, Russell, Strawson, Grice, Searle) y llega a la teoría de los actos de habla de Austin (él también un filósofo del lenguaje), adaptada por Habermas a las exigencias formales de la acción comunicativa (35). Nos hacemos cargo, con esta elección sesgada, del grave recorte que le infligimos a una reflexión como la de Habermas, rígidamente sistemática. En todo caso, debe quedar en claro lo siguiente: la *teoría de la acción comunicativa* es una teoría sobre la posibilidad de lo social, es decir, se propone entender la producción y reproducción social, el funcionamiento de conjunto de la sociedad; lo que aquí enjuiciaremos es lo que podríamos llamar *el nivel de la interacción lingüística* en su teoría, el nivel en el cual el autor indaga los procesos de intercambio comunicativo de los comportamientos sociales. En este sentido, la teoría de los actos de habla le sirve a Habermas como “modelo” de acción comunicativa. De todas formas, tampoco podemos presumir de nuestras capacidades de enjuiciamiento: sólo aspiramos a señalar, *por un lado*, todo lo que la teoría de la acción comunicativa le debe a una teoría instrumental-funcional de la comunicación y los límites que, a través de esa deuda, Habermas hereda; y, *por otro*, dar cuenta de los problemas derivados que Habermas le añade: hacer depender el significado de una emisión, del saber de fondo implícito que los participantes de un intercambio comunicativo comparten.

3.1) Pasaje de la “conciencia” al “lenguaje”

Centraremos nuestro análisis en lo que el propio autor denomina el “aspecto funcional de entendimiento”, que es una de las dimensiones de toda acción comunicativa. Recordemos, de pasada, que para Habermas este concepto –“acción comunicativa”- debe comprenderse siguiendo “los hilos del entendimiento lingüístico”. La *acción comunicativa* implica, en este sentido, la interacción en un marco orientado a lograr un “acuerdo racionalmente motivado alcanzado entre los participantes que se mide por las pretensiones de validez susceptibles de crítica” (36). La acción comunicativa es una acción orientada al *entendimiento*. Pero no sólo: Habermas se muestra especialmente preocupado por demostrar que la acción comunicativa no debe reducirse a una interpretación del mundo, *a una mera fricción intelectual*: implica, al mismo tiempo, “procesos de

interacción social y de socialización” (1987b:198), es decir, participan, como dimensiones constitutivas, procesos estructurales con funciones específicas de reproducción cultural, integración social y socialización. De esta manera Habermas pretende distanciarse de lo que denomina “concepción culturalista” del mundo de la vida, perspectiva que atribuye a Alfred Schütz (37). Superar esta concepción implica, para Habermas, salirse de los dominios de la filosofía de la conciencia, y ésta operación sólo es posible mediante el pasaje de la “conciencia” al “lenguaje”, es decir, abandonando “el marco de la filosofía de la conciencia”, porque en ella el “sujeto vivenciante sigue siendo el punto de referencia último”. En ese contexto analítico, las estructuras del mundo de la vida aparecen como proyecciones o reflejos en/de las vivencias subjetivas de un actor solitario, y no como “estructuras de la subjetividad lingüísticamente generadas” (Habermas, 1987b:185). Por eso, dirá Habermas, es necesario concebir “al mundo de la vida como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente” (Habermas, 1987b:176).

Retengamos, entonces, este *primer movimiento*: el pasaje de la “conciencia” al “lenguaje” consiste en desplazar el punto de vista (del observador): de la subjetividad aislada de un individuo a la intersubjetividad fundante del lenguaje.

3.2) El lenguaje y el saber preteórico

Reparemos por un momento en el marco general de una situación de comunicación cualquiera para entender el lugar del lenguaje. Habermas dirá que es necesario distinguir entre *el mundo de la vida*, por un lado, y tres conceptos formales de mundo, por otro.

El *mundo de la vida* guarda la forma de “convicciones de fondo a-problemáticas”, “patrones de interpretación heredados”, de “presupuestos”. Escribe Habermas (1987b:178): “Este acervo de saber provee a los participantes en la comunicación de *convicciones de fondo a-problemáticas*, de convicciones de fondo que ellos suponen garantizadas”, y de esas convicciones de fondo se forma en cada caso el contexto de los procesos de entendimiento”. En definitiva, las estructuras del mundo de la vida (culturales, societales, identitarias) “fijan las formas de la intersubjetividad de todo entendimiento posible”. *El carácter a-problemático del mundo de la vida es radical*: “no puede ser controvertido como conocimiento intersubjetivo compartido: sólo puede venirse abajo”. Dice Habermas –glosando a Schütz–: guarda la forma de lo “evidente de suyo” (38).

Ahora bien: ¿si el mundo de la vida no puede ser tematizado, no puede ser universo de referencia, de qué pueden hablar los participantes de una comunicación? Aquí Habermas ofrece los tres conceptos formales de *mundo*: el mundo objetivo (conjunto de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos); el mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas); sobre el mundo subjetivo (totalidad de las vivencias del hablante, a las que este tiene acceso privilegiado).

Tenemos, entonces, por un lado, un conjunto de saberes implícitos, que “permanecen a espaldas” de los participantes de la comunicación, saberes que están inscriptos en el lenguaje, y que operan como condición de posibilidad de una acción orientada al entendimiento. Por otro lado, el universo de referencia, aquello de lo que es posible hablar. Por esto, escribe Habermas (1987a: 143) “para el modelo comunicativo de la acción el lenguaje sólo es relevante desde el punto de vista pragmático de que los hablantes, al hacer uso de oraciones orientándose al entendimiento, contraen relaciones con el mundo”. Los hablantes integran, en un sistema, los

tres conceptos de mundo, y presuponen ese sistema como marco de la interpretación que todos comparten, dentro del cual pueden llegar a entenderse.

3.3) El fundamento racional del lenguaje

Si hay un pasaje importante para entender la concepción habermasiana del lenguaje es aquel en que distingue entre un “modo original” y un “modo parásito” del uso del lenguaje. Veamos: “(...) el empleo del lenguaje orientado al entendimiento es el *modo original* frente al cual el entendimiento indirecto, la comprensión indirecta, el dar a entender o el hacer que el otro conciba tal o cual opinión se comportan de forma parásita”(1987a: 370). Habermas considera que la teoría de Austin, y puntualmente, la distinción entre actos de habla *ilocucionarios* y *perlocucionarios* (1987a: 370-376), permite hacer ese “corte conceptual”, como gusta de decir el propio autor.

Desde nuestro punto de vista, la principal consecuencia que se deriva de esa afirmación *epistemológica* es *metodológica*. Y debe analizarse en conjunto con el siguiente párrafo: “Una pragmática, que ni siquiera empezara cerciorándose del punto de partida pragmático formal, no dispondría de los instrumentos conceptuales necesarios para reconocer los fundamentos racionales de la comunicación lingüística *en la desconcertante complejidad de escenas cotidianas observadas*” (1987a: 424, cursivas mías). Desagreguemos los términos contenidos de esta cita. Primero, la distinción entre “pragmática empírica” y “pragmática formal”. Ésta última, en tanto pragmática, concibe al lenguaje *como un medio dentro del* cual los hablantes contraen relaciones con el mundo y se presentan frente a los demás con pretensiones de validez (1987a: 143), y en tanto *formal*, se propone “reconstruir racionalmente las reglas universales y los presupuestos necesarios de los actos de habla orientados al entendimiento” (1987a: 193). Esto no es casual: el gran problema, para Habermas, es cómo ordenar “la desconcertante complejidad de escenas cotidianas observadas”. En este punto es coherente: se trata del mismo diagnóstico que llevó a Saussure optar por la lengua (como sistema) evitando el universo heteróclito, desordenado, múltiple del habla, y a los funcionalistas lingüísticos a privilegiar el concepto de *función* (un a priori que encauza los modos de circulación lingüística). Aceptando que, como dice Antoine Culioli, “la abstracción por la cual pasamos de lo empírico a lo formal constituye un acto de violencia teórica” (1990), el privilegio otorgado por Habermas al entendimiento como *modo original* del lenguaje, camuflado de ontología, es, en rigor, una solución metodológica, en tanto le sirve como un “operador de abstracción” (39).

Ahora bien: ¿se sigue de esto que los hombres sólo utilizan el lenguaje para entenderse, es decir, para llegar a acuerdos consensuados a través de proposiciones con pretensiones de validez y susceptibles de crítica? Habermas sabe que no (40). Pero sostiene que “el entendimiento es inmanente como telos al lenguaje humano” (41). Es decir, que permanece como “fundamento” o, mejor, como proyección ideal, inclusive en aquellas situaciones en las que los actores no quieren entenderse sino causarse efectos mutuamente. Aún más, esta concepción tiene, en Habermas, fuertes implicaciones *ontogenéticas*: la sociedad sería imposible si la lengua no se usara como medio de entendimiento y coordinación de acciones, de modo que este fundamento racional está condicionado por el mismo desarrollo de la facultad del lenguaje en los seres humanos (42).

3.4) De la literalidad al saber implícito, de la conciencia a la intención

El sistema argumental de Habermas reposa sobre el siguiente mecanismo de base: presentar situaciones con un alto grado de idealización (sometidas a restricciones que sólo son posibles en un nivel analítico-formal) a las que, progresivamente, va “desmontando”, es decir, a las que va liberando de los condicionantes artificiales para acercarlas, así, a situaciones fácticas. En el caso de los actos de habla orientados al entendimiento, este tránsito se produce en el pasaje de tipos puros de intercambio lingüístico (aquellos en los que intención y enunciado coinciden plenamente (43), distinción, por lo demás, cara a los pragmáticos de los actos de habla) a “situaciones naturales” (1987a:421-422) condicionadas por el contexto de comunicación. Y pensar en el *contexto* es, en Habermas, dar cuenta de la incidencia del “saber de fondo colectivamente compartido” (1987a: 429) entre hablante y oyente. Este tránsito se sostiene, además, en la pertinencia de la tripartición tradicional de los estudios lingüísticos en *sintáctica*, *semántica* y *pragmática*. Desde este punto de vista, sería posible distinguir entre el “*significado que la emisión le debe al contexto y el significado literal de lo dicho*” (1987a:423). Para Habermas, la incidencia de ese saber (contextual e implícito) es determinante: “El saber contextual y de fondo que colectivamente comparten hablantes y oyentes determina en grado extraordinariamente alto la interpretación de sus emisiones explícitas” (1987a: 429).

Hay que señalar aquí una *discordancia*: si el saber implícito colectivamente compartido tiene tal poder determinante en la interpretación de “emisiones” ajenas; si, por lo tanto, ese saber que es, ya, colectivo, intersubjetivo (que, por lo tanto, no puede describirse como propiedad de una conciencia individual) *regula* las condiciones de significación en una acción comunicativa, entonces no sería necesario recurrir al punto de vista del locutor, a la intención del sujeto hablante. La “intención” sería una variable innecesaria (al menos en el marco de esta argumentación), dado que el objeto de la indagación serían “las reconstrucciones hipotéticas de ese saber pre-teórico de que los hablantes competentes hacen uso cuando emplean oraciones (44) en acciones orientadas al entendimiento” (1987a:193).

Sin embargo, Habermas –en tanto su modelo de análisis de la acción comunicativa son los actos de habla- no abandona nunca la perspectiva del hablante, típico punto de vista del funcionalismo lingüístico, y en general, perspectiva que adoptan las teorías lineales de la comunicación (45). En cualquier caso, lo que nos interesa es la siguiente paradoja: si el paso de la “conciencia” al “lenguaje” le permitía a Habermas situar a la intersubjetividad como un *a-priori* de cualquier intercambio, ya que el mundo de la vida se organiza lingüísticamente, la adopción del modelo de los actos de habla lo obliga a adoptar el punto de vista del hablante, es decir, de sus intenciones: y la intención –repetimos este principio- es una propiedad de la conciencia (46).

4) Conclusiones

En este trabajo quisimos analizar el modo en que tres teorías sociales (la *Teoría de los Campos Sociales* de Bourdieu, la *Teoría de la estructuración*, de Giddens, y la *Teoría de la Acción Comunicativa*, de Habermas), en su intento por superar la vieja dicotomía entre subjetivismo y objetivismo, elaboraron sus hipótesis relativas a la producción del sentido de las prácticas sociales. Según vimos, para los tres autores, este gesto ha

implicado la consideración de la discursividad de estas prácticas, con especial énfasis en problemas de índole lingüística y comunicativa.

Consideramos que este análisis no carece de interés para *las ciencias de la comunicación* ya que apunta a discernir, en estas teorías, algunos movimientos interpretativos que surgen de lecturas compartidas, sobre todo las derivadas de la lingüística, que han servido, históricamente, de base teórica para los modelos comunicacionales. En este punto, declaramos desde el comienzo del trabajo nuestra adscripción a la *Teoría de los Discursos Sociales* de Eliseo Verón, cuyas premisas utilizamos como claves de lectura. De alguna manera, este es un intento por dar cuenta de los fuertes vínculos que una teoría como la de Verón, tradicionalmente ligada a sus discusiones con la lingüística y la semiótica, tiene con la sociología.

Por lo demás, en ningún caso quisimos someter a los trabajos de Bourdieu, Giddens y Habermas a una *impugnación expansiva*. Por muchas razones, de entre las cuáles una sola basta: nos declaramos incompetentes para tamaña empresa. En cambio, sí buscamos detectar aquellas zonas de reflexión que nos conciernen como investigadores en comunicación, y como visitantes recurrentes de estas obras. En fin, ya que seguiremos volviendo sobre ellas, no podemos menos que reclamar el derecho a evaluarlas.

Señalemos, en primer lugar, una coincidencia entre los tres autores: el intento por abandonar variables asociadas a la filosofía de la conciencia como factor explicativo (la intención, por ejemplo). Bourdieu, propone separar a la experiencia inmediata de su “privilegio gnoseológico”; Giddens, hace hincapié en la importancia de las “estructuras de significación” que, actualizadas en prácticas recurrentes, no son propiedades mentales de los individuos; Habermas, propone un pasaje de la “conciencia” al “lenguaje” que consiste en desplazar el punto de vista (del observador): de la subjetividad aislada de un individuo a la intersubjetividad fundante del lenguaje. En este punto, más allá de las diferentes soluciones, estamos de acuerdo con los tres autores

En cada caso, sin embargo, hemos señalado algunas observaciones críticas.

Destacamos, en Bourdieu, la función explicativa ambivalente del *habitus*. Creemos que es una herramienta analítica potente (o sea que ofrece altos niveles de *explicación*) cuando se la aplica en condiciones sociales homogéneas y reguladas, es decir cuando la correlación *posición en la estructura social-habitus-comportamientos* no está sometida a desfases. En estos casos, una descripción pertinente de los *habitus* de los grupos o los individuos permitiría saber de antemano qué sentido pueden asignarle a determinadas prácticas. Sin embargo, cuando esas condiciones son heterogéneas o sea, si el sistema de relaciones que es necesario establecer entre las posiciones, disposiciones y tomas de posición está sometido a desacoples, entonces el *habitus* pierde su potencial explicativo: *se convierte en un factor cuya constitución o incidencia hay que probar*. Esto nos lleva a preguntarnos si el *habitus* es una hipótesis, es decir una proposición conjetural, o es, ya, la explicación, la causa y el efecto, el origen y el fin de las prácticas a cuyo estudio se aplica. De todas maneras, también apuntamos que no se trata de un problema obviado por Bourdieu: sus propias reflexiones nos permiten aventurar que si las condiciones de existencia no son homogéneas, entonces el *habitus* no lo será, y entonces estamos frente al problema de saber como funcionan los *habitus* conformados en situaciones heterogéneas.

En Giddens señalamos una incoherencia en su teoría de la significación, en tanto, por un lado, recurre a una concepción del lenguaje como instrumento de comunicación (al modo del funcionalismo lingüístico) y al mismo tiempo pretende rechazar a la “conciencia” como factor explicativo. Por lo demás, nunca abandona la distinción “conciente”/“inconciente” (pertinentes, creemos, en psicoanálisis, pero que no tiene mucho que ofrecer una vez que se ha proclamado la importancia secundaria de la intención para explicar el significado de los intercambios comunicativos). Además, Giddens hace un giro paradójico rechazando el saussurianismo pero, al mismo tiempo, recurriendo a una teoría de la codificación asociada a la centralidad que le otorga a la noción de “estructura”. Dijimos que, para Giddens, la “estructura” sigue siendo una hipótesis: la de la existencia de un conjunto de elementos –*reglas y recursos*– que marcan los límites de las acciones humanas, en tanto les vienen dados, pero que no *determinan* esas acciones. Lo que nos preguntamos, en este sentido, es si para el autor el sentido de la acción preexiste a la estructura. Su respuesta es que ambas se producen y reproducen recursivamente. Pero entonces: ¿por qué recurrir a una teoría de la codificación, si esta implica que los “elementos” que lo componen están ya en una relación determinada –por regla, convención, norma o lo que fuere– es decir, traducido al problema que nos interesa, que hay un sentido presente en algún lugar? Más allá de lo que consideramos ciertas inconsistencias al momento de vincular tradiciones teóricas no siempre compatibles, si la teoría de la codificación es pertinente, es, al mismo tiempo, limitada: no puede sostener una teoría, como la de Giddens, que pretende ser una teoría sobre el funcionamiento global de la sociedad.

En el caso de Habermas, creemos que su límite es que el modelo “comunicacional” al que recurre es el de los pragmatistas (sobre todo, anglosajones), quienes nunca abandonaron una concepción lineal de la comunicación, muy ceñida al problema de las distancias que existen entre el decir y querer decir, es decir, muy dependientes (pese a los enormes adelantos que autores como Austin o Grice, produjeron en la tradición de la filosofía del lenguaje), de la “intencionalidad” de los agentes, lo que entra en contradicción con el mencionado pasaje que Habermas, descartando a la subjetividad como factor explicativo, propone de la “conciencia” al “lenguaje” y plantear, de ese modo, a la intersubjetividad como un *a-priori* de cualquier intercambio.

Notas

1 PEIRCE, Charles Sanders: *La ciencia de la semiótica*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1974.

2 Nuestras referencias bibliográficas fundamentales serán: VERÓN, E: *La semiosis social*. Barcelona. Gedisa. 2004 (2004a) y VERÓN, E: *Fragmentos de un tejido*. Barcelona. Gedisa. 2004 (2004b)

3 Para Bourdieu, este principio funda la posibilidad de una ciencia sociológica, y su desarrollo debe rastrearse en el santoral de la disciplina. Así, tanto Marx, Durkheim y Weber han compartido este principio de la teoría del conocimiento sociológico, lo que permite reunirlos aquí, aunque más allá sus diferencias en “el plano de la teoría del sistema social” sean evidentes.

4 “En un primer momento, la sociología se presenta como una topología social” (Bourdieu, 1990:281). “...el sistema de relaciones en que los individuos se hallan insertos se expresa más adecuadamente en (...) la morfología de los grupos que en las opiniones (...) declaradas de los sujetos” (Bourdieu, 1988:34).

5 Si la afirmación aparecía tajante por el modo en que presentaba el sentido de las determinaciones, Bourdieu matizaba la postura explicando que esta concepción era el momento necesario de “objetivismo provisorio”, “condición de la captación de la verdad objetivada en los sujetos”. (1988:34)

6 Las citas corresponden a la edición publicada por la Editorial Siglo XXI en 2007.

7 En *Qué significa hablar* (1999:88) Bourdieu refrenda esta posición: “Es necesario romper con las prenuncias de la sociología espontánea, superar la oposición entre “la representación y la realidad, e incluir en lo real la representación de lo real, o más exactamente la lucha de las representaciones en el sentido de *imágenes mentales*”. Resalto en cursiva la noción de *imágenes mentales* porque, me parece, da cuenta de un desliz que Bourdieu repite en otros textos (ver *El sentido práctico*, pág. 226). Más allá de la necesidad de discutir un concepto como el de “representación”, sobre todo cuando se aplica a discursos (lingüísticos, icónicos o corporales) que estarían “expresando” una realidad externa a ellos,

lo que quiero destacar es que, si las representaciones son *imágenes mentales* entonces su estudio corresponde, no a la sociología, sino a la psicología o a las ciencias dedicadas a estudiar el funcionamiento del cerebro. Si es posible acceder a una *imagen mental* es porque esa imagen ha sido inscrita en un soporte material (cuerpo, voz, imágenes, edificios). Si lo mental es, como parece, una propiedad del individuo (y aún más, del cerebro del individuo), las ciencias sociales no están dotadas, aún, de los instrumentos que les permitan comprobar la correspondencia entre esa propiedad y la representación en el único modo en que podemos conocerla: como inscripción material en soportes que, necesariamente, son exteriores a toda conciencia. A menos, claro, que “la conciencia” sea, como en Peirce, una dádiva al Cancerbero.

8 Gastón Cingolani (2004) ha señalado, con acierto, que Bourdieu “oscila entre considerar “simbólico” a cierto *aspecto* de los bienes y acciones, y considerar así a *tipos* de bienes y acciones”. Nuestra opción -dar a *lo simbólico* el estatus de *dimensión* constitutiva de funcionamiento e institución de lo social- tiene en cuenta esos vaivenes.

9 Ya que “existen leyes generales de los campos”, “mecanismos universales y genéricos” y, al mismo tiempo, cada campo tiene “propiedades específicas”, lo que permite, al decir de Bourdieu, fundar “una teoría general” de los campos sociales. Bourdieu, 1990, página 135.

10 Así, el carisma del líder, que aparece como emanación de su propia figura, es, en rigor, el resultado del investimiento de poder, de la *consagración*, que resulta de las relaciones mismas del campo, entre las que hay que anotar (además de ciertos recursos, como dinero para compensar apoyos) a la creencia en la legitimidad de la autoridad como factor de dotación (de carisma, de prestigio). Ver, como ejemplo, Bourdieu, 2007, pags 227/228.

11 Vamos a reparar, aunque no exclusivamente, en ciertos pasajes del libro *¿Qué significa hablar?* (1999) en los que Bourdieu analiza los condicionamientos sociales de los intercambios lingüísticos.

12 “El poder simbólico de los agentes como poder de hacer ver –*theorein*- y de *hacer creer, de producir y de imponer la clarificación legítima o legal depende (...)* de la posición ocupada en el espacio (y en las clasificaciones que se encuentran potencialmente inscritas en él).”(Bourdieu, 1990:392)

13 Es notable, incluso para el propio Bourdieu, que el *habitus*, como concepto, pivotea sobre paradojas: “Las conductas pueden estar orientadas con relación a fines sin estar conscientemente dirigidas a esos fines, por esos fines. La noción de *habitus* fue inventada, si puede decirse, para dar cuenta de esa paradoja”. BOURDIEU, P: “Fieldwork in sociology”, en *Cosas dichas*, página 18. Gedisa. Barcelona. 2004.

14 Entendemos por *estática de lo social* a una correlación equilibrada entre, por un lado, la posición que un agente ocupa en la estructura social y el *habitus* constituido bajo esa condición, y, por otra, sus modos de pensar, hablar, interpretar, accionar. En términos generales podemos decir que la misma noción de *habitus* es expresión de -y expresa- una *estática social*, que, por lo demás, es, siempre, una situación socio-histórica.

15 Esto, claro, obliga a elaborar hipótesis sobre la constitución de las sociedades contemporáneas. Por nuestra parte, coincidimos con Eliseo Verón cuando afirma que la mediatización (la instalación de tecnologías de comunicación) son un factor de complejización de nuestras sociedades, en tanto los medios de comunicación (diarios, radio, TV, Internet) son “dispositivos de ruptura de escala”. VERÓN, Eliseo: *Espacios Mentales*. Barcelona. Gedisa 2002.

16 La impresión es que, debiendo ser la primera, termina por ser la segunda. De modo que, si Bourdieu nos ofrece una reflexión sobre la producción de sentido, esa explicación queda paralizada frente al verdadero resultado: *el sentido ya está explicado, de antemano, por la historia de la producción del habitus*.

17 Ver, en particular: BOURDIEU, Pierre: *Meditaciones Pascalianas*, pp 209-214. Anagrama. Barcelona. 1999.

18 “La autoridad que funda la eficacia performativa del discurso sobre el mundo social, la fuerza simbólica de las visiones y previsiones que apuntan a imponer principios de visión y de división de ese mundo, es una *percipi*, un ser conocido y reconocido, que permite imponer un *percipere*”, es decir, categorías de percepción.” (1990:293)

19 Tal es una de las observaciones críticas que realiza Ortiz Palacios (2006).

20 O, diría Bourdieu: es un modo de reorganizar el capital consagrado y reconocido del campo académico para intervenir, bien pertrechado, en las disputas por la monopolio del saber legítimo. Aunque también podemos postular que se trata de la única manera de producir saberes disciplinares, se trate del campo de que se trate.

21 Es de esperar que se entienda que el desarrollo general de la noción de dualidad de estructura es más completa y compleja. Nos interesa dar un marco a la reflexión posterior. Para un análisis más detenido y riguroso: VARELA, Paula y BOSCHER, Valeria: Agencia y estructura: reflexiones en torno a la teoría de la estructuración., en SCHUSTER, Federico (comp): *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Manantial. Buenos Aires. 2002

22 Parece improbable que aún así Giddens logre lo que expresamente se propone: distanciarse del modelo madre, la “lengua” saussuriana. De hecho, la “estructura” así descrita, resulta algo así como la mitad de la “lengua”. En efecto, Saussure se extrañaba por la calidad peculiar de su objeto: no podía dudarse de que existiera, y sin embargo no se daba a la observación del mismo modo que los objetos de las ciencias naturales. La “lengua”, sin embargo, tenía existencia concreta: residía en el cerebro. Y el signo era una entidad psíquica: “En el fondo, todo es psicológico en la lengua” (Saussure, 1983: 72). Pero si la estructura existe como huellas mnémicas: ¿dónde es que se inscriben esas huellas? Y si no es externa: ¿en qué medida puede decirse que sea una “estructura”?

23 Giddens sostiene que “reproducción” no es “cohesión social”: toda práctica se reproduce y reproduce las reglas de su generación. La reproducción, en los términos de Giddens, es inmanente a las acciones sociales. Pero no todas las acciones son funcionales a la cohesión sistémica. (1995:60)

24 “Pretendo desarrollar una aproximación a la teoría social en la que el concepto de función no tiene cabida”. Pese a ello, Giddens aduce que hay que retener, del funcionalismo, el hincapié en “las condiciones desconocidas y las condiciones no deseadas de la acción”. GIDDENS, A: Perfiles y crítica de la teoría social, en: ARONSON, P y CONRADO, H: *La teoría social de Anthony Giddens*. Pags 83-84. Buenos Aires. Eudeba. 1999.

25 Omíto reproducir las flechas que explican las relaciones entre las dimensiones y los niveles, ya que a los fines de mi explicación resultan innecesarios.

26 En el mismo párrafo Giddens retoma la expresión de Schütz y presenta su reemplazo.

27 El concepto de *conciencia práctica* es fundamental en Giddens, y forma trilogía con otros dos: “conciencia discursiva” e “inconsciente”. No nos detendremos en este punto. En todo caso, consideramos que se trata del momento “subjetivista” de Giddens, momento confuso, por lo demás. En efecto, ¿por qué insistir en la “conciencia” si se pretende trascender el “subjetivismo”? Más aún, ¿cómo justificar ese rechazo y, al mismo tiempo, no desprenderse de lo “inconsciente”? Giddens retiene el concepto de “inconsciente” –como “deseos y motivaciones”– pero lo diferencia de la conciencia práctica, y justifica este concepto volviendo sobre el conspicuo aforismo de Wittgenstein “Lo que no puede decirse es lo que ha de hacerse”. Es decir, concluye Giddens: “el control que los seres humanos hacen de su actividad no se ejerce de ordinario a nivel discursivo” (1990:278-279). Ver también: Giddens, 1995: 44-45.

28 Según Saussure: “La lengua no es una función del sujeto hablante, es el producto que el individuo registra pasivamente, nunca supone premeditación”. (Saussure, 1983:18). Ver, para un análisis específico de las consecuencias de este postulado en las ciencias sociales: Verón, 2004a.

29 Sobre este problema en la obra de Saussure ver: Verón (2004), especialmente el capítulo 1º de la Segunda Parte: De la extrañeza de la lengua a la trivialidad del instrumento.

30 “La lengua es un sistema de medios de expresión apropiados a un fin” dice un pasaje de la Declaración del Círculo Lingüístico de Praga. También Jakobson, años más tarde, hablaría del lenguaje como “instrumento de comunicación” y formularía un esquema en el cual el código ocupa el mismo lugar que en Giddens “el saber mutuo”. Ver: Verón, op cit, páginas 93 a 95; y JAKOBSON, Roman: *Ensayos de lingüística general*. Barcelona. Ariel. 1984.

31 Este pasaje es una referencia tácita a Habermas, eso está claro. Lo que no puede compartirse es que Habermas reduzca sin más el uso del lenguaje al entendimiento, aunque, como veremos, considera que esa función es el “modo original” del lenguaje.

32 Para un análisis de la noción de código y su lugar en las reflexiones lingüísticas y sus implicancias analíticas, ver: Verón, Eliseo: Pertinencia [ideológica] del código, en *Fragmentos de un tejido*. Barcelona. Gedisa. 2004.

33 Nuestras referencias bibliográficas serán: HABERMAS, Jürgen (1987a): *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid. Taurus; y HABERMAS, Jürgen (1987b): *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid. Taurus.

34 Como todo rótulo, este también privilegia coincidencias sobre divergencias. El propio Peirce, en algún momento de su vida, intentó nombrar su enojo con los estudios que, entre fines del siglo XIX y principios del XX se asumían o eran identificados como “pragmatistas”, y acuñó, para su perspectiva filosófica, el término: “pragmaticismo”. Ver: PEIRCE, Charles: What pragmatism is?, en: <http://www.peirce.org/writings.html>. Habermas criticará la ontología peirceana en *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Páginas 27-28. Buenos Aires. Paidós. 2003.

35 Un análisis prolijo y completo de esta inserción de Habermas en una tradición de pensamiento filosófico sobre el lenguaje se encuentra en PÉREZ, Germán: Hablar, actuar, Juzgar: contribuciones de la pragmática a la teoría social contemporánea, en SCHUSTER, Federico (comp) *Filosofía y Métodos de las ciencias sociales*. Manantial, Buenos Aires.

36 *Idem*: pág 111.

37 No nos interesa, en el marco de este trabajo, indagar en esta lectura que Habermas hace de Schütz. En este sentido, no le damos la razón, ni se la quitamos: nuestro propósito es enjuiciar a Habermas y para esto debemos dar por supuestas algunas de sus premisas.

38 Y allí donde Bourdieu cuestionaba al “subjetivismo” porque no cuestiona las condiciones de posibilidad que sustentan la “experiencia dóxica” del mundo social, Habermas responde que si el *mundo de la vida* se presenta bajo la forma de certezas incuestionadas compartidas es porque existe un “a priori social inscripto en la intersubjetividad del entendimiento”. Horizonte común compartido, los hablantes no pueden salirse del mundo de la vida.

39 Este término, “operador de abstracción” ha servido para caracterizar la utilidad de la noción de “función” en las investigaciones del Círculo de Praga. Lo tomamos de Verón (2004), pero también puede encontrárselo en Ducrot y Todorov (2005) como “principio de abstracción”.

40 Ver Habermas, op cit, pág 145: “La estabilidad y la univocidad son más bien la excepción en la práctica comunicativa cotidiana. Es más realista la imagen que nos ofrece la etnometodología de una comunicación difusa, frágil, constantemente sometida a revisión y sólo lograda por unos instantes, en la que los implicados se basan en presuposiciones problemáticas y no aclaradas, siempre moviéndose por tanteos desde algo en lo que ocasionalmente están de acuerdo a lo siguiente”.

41 *Idem*, pág. 369.

42 Ver, especialmente, op cit pág. 194

43 Esto implica buena fe de los hablantes: están diciendo lo que quieren decir, no ocultan intenciones *estratégicas* para modificar la conducta del oyente.

44 ¿Los hablantes emplean “oraciones”? No, los hablantes discurren, y el analista modaliza ese discurrir en oraciones. Esta concepción es otra de las limitaciones que Habermas retoma de la lingüística. Para una crítica al método lingüístico de recorte sobre oraciones: Verón, Eliseo: *Fragmentos de un tejido*. Página 66. Barcelona. Gedisa. 2004.

45 VERÓN, Eliseo: Posmodernidad y teorías del lenguaje: el fin de los funcionalismos, en *Fragmento de un tejido*. Gedisa. Barcelona. 2004.

46 “La intención comunicativa del hablante comprende pues: a) el realizar un acto de habla que sea correcto en relación al contexto normativo dado, para poder establecer una relación interpersonal con el oyente, que pueda considerarse legítima; b) el hacer un enunciado verdadero (o presuposiciones de existencia *ajustadas a la realidad*) para que el oyente pueda asumir y compartir el saber del hablante; c) expresar verazmente opiniones, intenciones, sentimientos deseos, para que el oyente pueda fiarse de lo que oye.” (Habermas, 1987a: 394).

Bibliografía

- Bourdieu Pierre: *Sociología y Cultura*. México DF. Grijalbo. 1990
- Bourdieu, Pierre y otros: *El oficio de sociólogo*. México. Siglo XXI. 1988
- Bourdieu, Pierre: *Razones Prácticas*. Barcelona. Anagrama. 1997.
- Bourdieu, Pierre: *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona. Anagrama. 1999
- Bourdieu, Pierre. *Qué significa hablar?* Barcelona. Akal. 1999.
- Bourdieu, Pierre: *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona. Anagrama. 2002.
- Bourdieu, Pierre: *EL sentido práctico*. Buenos Aires. Siglo XXI. 2007
- Cingolani, Gastón: Problemáticas sobre el gusto y la producción de sentido. Ponencia presentada en las IX Jornadas Nacionales de INvestigadores en Comunicación. Facultad de Periodismo y Comunicación. Universidad Nacional de La Plata. 2004. Mimeo.
- Culioli, Antoine: “Sens et place des connaissances dans la société”, Centre de Meudon-Belevue, CNRS, 1987, incluido in A. Culioli, *Pour une linguistique de l'énonciation, Opérations et représentations*, Tome 1, 9-46, Ophrys 1990. Mimeo.
- Derrida, Jaques: Génesis, estructura y la fenomenología. En AA.VV., *Las nociones de estructura y génesis*, Buenos Aires, Proteo, 1969. En: <http://www.jacquesderrida.com.ar>
- Eco, Umberto: *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Editorial Lumen. Barcelona. 1986
- Giddens, Anthony : Estructuralismo, posestructuralismo y la producción de la cultura, en *La teoría social hoy* (AA.VV). Alianza, Barcelona. 1990
- Giddens, Anthony: *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires. Amorrortu. 1995.
- Giddens, Anthony: Perfiles y crítica de la teoría social, en: Aronson, P y Conrado, H: *La teoría social de Anthony Giddens*. Pags 83-84. Buenos Aires. Eudeba. 1999.
- Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid. Taurus. 1987a
- Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Taurus. 1987
- Habermas, Jürgen: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Buenos Aires. Paidós. 2003.
- Jakobson, Román: *Ensayos de lingüística general*. Barcelona. Ariel. 1984.
- Luhmann, Niklas: *La realidad de los medios de masas*. México DF. Anthropos. 2000.
- Ortiz Palacios, Luis Ángel: Acción, significado y estructura en la teoría de Anthony Giddens. Revista *Convergencia* n° 20, septiembre diciembre de 2006. En: www.redalyc.uaemex.mx.
- Peirce, Charles Sanders: *La ciencia de la semiótica*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1974.
- Saussure, Ferdinand: *Curso de lingüística general*. Madrid. Alianza. 1983.
- Schuster, Federico, en Schuster, Federico (comp) *Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires. Manantial. 2002.

Thompson, John B.: *Los media y la modernidad*. Barcelona. Paidós. 2003

Váttimo, Gianni: *La sociedad transparente*. Barcelona. Paidós. 2004

Verón, Eliseo: *Espacios Mentales*. Barcelona. Gedisa. 2002

Verón, Eliseo: *La semiosis social*. Barcelona. Gedisa. 2004

Verón, Eliseo: *Fragmentos de un tejido*. Barcelona. Gedisa. 2004